

Integration durch Kultur? Das Paradox der Suche nach einer europäischen Identität

Eder, Klaus

Postprint / Postprint

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Eder, K. (1994). Integration durch Kultur? Das Paradox der Suche nach einer europäischen Identität. *Teoria Sociologica*, 2, 123-149. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-15043>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Integration durch Kultur?

Das Paradox der Suche nach einer europäischen Identität¹

Klaus Eder

Humboldt-Universität zu Berlin

Inhaltsverzeichnis

1 Europäische Identität: theoretische Annäherung an eine Leerformel	2
1.1 Schwierigkeiten mit der Diskussion um europäische Identität	2
1.2 Eine dissensstheoretische Annäherung an den Diskurs um europäische Identität	4
2 Europäische Kultur: ein integriertes kulturelles System?	8
2.1 Europäische Kultur als rituelle Formel	8
2.2 Der doppelte Code der europäischen Kultur	9
2.3 Kulturelle Integration durch Kommunikation?	12
3 Die integrativen Prozesse in Europa und ihre kulturelle Repräsentation	15
3.1 Die exemplarische Bedeutung des Diskurses um Europa	15
3.2 Grenzüberschreitungen	16
3.3 Die ethnische Gegenbewegung: Grenzen kultureller Integration durch Kommunikation	18
4 Theoretische Implikationen: Integration durch Dissens	21
4.1 Integration durch Streit?	21
4.2 Ist eine Dissenskultur institutionalisierbar?	23
4.3 Eine minimalistische Konzeption europäischer Identität	26
Literaturverzeichnis	28

¹ Eine erste Fassung dieses Aufsatzes erschien in Teoria Sociologica 1994, Vol 2, S. 123-149 und 311-330.

1 Europäische Identität: theoretische Annäherung an eine Leerformel

1.1 SCHWIERIGKEITEN MIT DER DISKUSSION UM EUROPÄISCHE IDENTITÄT

Europäische Identität wird beschworen - ein europäisches Bewußtsein gefordert. Wissenschaftler, Intellektuelle und Politiker machen sich ans Werk, die Rezepte dafür zu liefern. Aus der Mottenkiste der Geschichte werden europäische Gemeinsamkeiten hervorgezaubert. Im Schatzkästlein der Kulturwissenschaft finden sich Symbole und Metaphern, an denen sich das Geforderte kristallisieren kann. Es findet das statt, was Soziologen die "soziale Konstruktion von Realität" nennen. Europa wird erfunden, und der damit in Gang gesetzte Diskurs hat irgendwann reale Folgen.

Allerdings sollte die historische Erfahrung mit dem "making of a nation", mit der durch Intellektuelle forcierten Erfindung einer Nation und einer darauf gegründeten kollektiven Identität (Giesen 1993), dazu anregen, sich diesem Diskurs nicht zu "spontan" anzuschließen. Das impliziert eine Objektivierung dieses Diskurses, eine reflexive Distanzierung zu Prozessen kollektiver Identitätsfindung und Analyse der Kosten und perversen Effekte kollektiver Identitätskonstruktionen. Nach der historischen Erfahrung der Nationenbildung verfügen wir heute über die analytischen Mittel, die es erlauben, diesen Prozeß zu verstehen und damit eine reflexive Distanz zu ihm zu gewinnen.

Ein erster Schritt in diese Richtung sind begriffliche Vorklärungen, mit dem Ziel, falsche Entgegensetzung im Diskurs um kollektive Identitätsbildung zu vermeiden. Eine beliebte Dichotomisierung dieser Art ist die Entgegensetzung von Identität und Verschiedenheit. Doch dies ist eine inhaltsleere Formel. Es geht nicht um das Eine versus das Verschiedene, sondern darum, daß jede Identität immer die Identifizierung eines "Einen" durch Abgrenzung von "Verschiedenem" ist. Identität ist notwendig Grenzmarkierung. Was innerhalb dieser symbolischen Markierungen bleibt, mag weiterhin sehr verschieden sein. Identität und Differenz/Verschiedenheit sind nur die zwei Seiten derselben Medaille. Insofern macht der Diskurs über Europa im Sinne einer Option zwischen Identität und Verschiedenheit keinen Sinn. Die Frage ist vielmehr, wieviel und welche Verschiedenheit durch die symbolische Markierung einer Identität innerhalb des Identischen zugelassen wird.

Das durch symbolische Markierungen bestimmte Identische läßt sich anhand von drei Komponenten analytisch bestimmen. Die erste ist die einfach-

ste: die Normierung des Anderen, die normative Definition von Inklusion und Exklusion. Das Inkludierte bedarf allerdings einer weiteren Komponente; es bedarf der affektiven Besetzung und Identifikation. Man muß das Identische "lieben". Damit diese affektive Besetzung auch funktioniert, kommt in der Regel ein drittes Element hinzu: die symbolische Repräsentation dieses normativ bestimmten und affektiv besetzten Gemeinsamen. Das kann ein Baumwipfel sein, ein in einem Kakadu sich versteckender Geist, eine schwer lesbare Textrolle, ein Volksgeist oder ein Urahn. Die kulturelle Variabilität dieser Repräsentationen ist gewaltig. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaften ist ein Labor der Dauerproduktion unterschiedlichster Repräsentationen des Gemeinsamen.

Damit kann eine erste Bestimmung dessen, was kollektive oder kulturelle Identität ist, gegeben werden. Kollektive Identität ist etwas, dessen Inhalt kontingent ist, mit dem eine diffuse affektive Bindung besteht und das eine zentrale Leistung erbringt: zu definieren, wer dazugehört und wer nicht, also Exklusionsleistungen erbringt.

Die Spezifität des dominanten Diskurses um eine europäische Identität läßt sich mit diesen analytischen Bestimmungen folgendermaßen fassen. Dieser Diskurs sucht zuerst das substantiell Gemeinsame, sucht die "richtige" symbolische Repräsentation. Sein Ziel ist, das Inhaltliche europäischer Identität zu fixieren. Das ist verständlich, wenn man bedenkt, daß europäische Identitätskonstruktionen mit nationalen Identitätskonstruktionen konkurrieren und mit letzteren gleichziehen wollen. Es stellt allerdings die Logik kollektiver Identitätsbildung auf den Kopf: es macht das, was das Ende eines Prozesses kollektiver Identitätskonstruktion ist, nämlich die symbolische Repräsentation des Gemeinsamen, zu dessen letztem Grund. Dies führt zu einer folgenreichen Illusion über die Genese und Funktion von Identitätskonstruktionen, nämlich zur Verkennung der Funktion sozialer Inklusion und Exklusion, die kollektive Identitätsbildung erfüllt. Diese Verkennung hat Kosten. Sie kennzeichnet bereits die historische Erfahrung der Moderne und scheint sich im Diskurs um europäische Identität wiederholen zu wollen.

Die Geschichte der modernen Gesellschaften ist vor allem auch eine Geschichte der Kosten, die mit der Konstruktion kollektiver Identitäten im Prozeß der Ausbildung moderner Gesellschaften in Europa und anderswo verbunden gewesen sind. Es ist diese Erfahrung, die eine reflexive Einstellung provoziert. Reflexivität ist ein Prozeß theoretischer Distanzierung, zu dem eine Theorie kollektiver Identitätsbildung beitragen kann. Die folgenden Überlegungen versuchen, die Grundlagen zu einer solchen theoretischen

Distanzierung zu legen.

1.2 EINE DISSENTTHEORETISCHE ANNÄHERUNG AN DEN DISKURS UM EUROPÄISCHE IDENTITÄT

«Doing things together», so Howard Becker (1986), setzt ein gemeinsames Wissen, das wir "Kultur" nennen, voraus. Diese Behauptung ist nur teilweise richtig. Denn «doing things together» ist auch ohne Symbole, etwa in Form der Koordination von Verhaltensschemata, denkbar. Das gemeinsame Wissen ist in diesem Fall entweder ererbt oder durch Prägung fixiert, ein Fall, in dem wir das gemeinsame Wissen wohl kaum als "Kultur" bezeichnen würden. Es bedarf also eines zusätzlichen Elementes, um die Spezifität von Kultur zu bestimmen. Kultur - so die These - entsteht erst dann, wenn das gemeinsame Wissen strittig sein kann. Kultur setzt voraus, daß Konsens in Dissens überführt werden kann, daß gemeinsam geteiltes Wissen neu bestätigt, u. U. reorganisiert werden muß, um wieder als gemeinsames Wissen gelten zu können.² Erst unter dieser Bedingung bedarf die Verhaltensschematisierung kulturspezifischer Regeln: nämlich symbolischer Koordination durch Normen und Werte, die Dissens in Konsens zu transformieren erlauben. Dissens ist also das Konstitutivum von Kultur.³ Ohne Dissens bedarf es keiner Herstellung einer gemeinsamen Welt. Kultur wäre überflüssig. Dissens ist somit der Schlüssel zur Beantwortung der Frage, wie eine gesellschaftliche Ordnung möglich ist.

In diesen Mechanismus der Entstehung von Kultur aus dem Dissens ist die Möglichkeit von Dissens über diese Kultur zwar systematisch eingebaut. Doch tendiert Kultur dazu, sich zu schließen und Dissens zu verhindern. Gemeinsamkeit wird überhöht. Eine erste Form ist die ideologische Stabilisierung kultureller Gemeinsamkeit durch den Rekurs auf höhere "Werte". Eine zweite ist die rituelle Bestätigung des kulturell Gemeinsamen durch eine symbolische Ordnung, durch eine "zweite Natur". Dieser sich selbst schließende Konsensus wird in symbolischen Repräsentationen sozialer Realität objektiviert. Religion ist der zentrale Mechanismus der Stabilisierung des Gemeinsamen; sie erlaubt Dissens zu neutralisieren, als Abweichung vom

² Zur Formulierung und Explikation dieser Problemstellung siehe vor allem Miller (1986, 1992).

³ Siehe dazu die theoretische Begründung in Eder (1992).

rechten Glauben, von der zweiten Natur darzustellen. Doch auch hier eröffnet sich eine weitere Möglichkeit von Dissens: die orthodoxe und die heterodoxe Explikation dessen, was das Wissen über die zweite Natur ausmacht. Es ist offensichtlich, daß dieser Dissens besonders prekär ist, wie das Beispiel religiöser Glaubenskriege zeigt.

Damit ist die paradoxe Form kultureller Gemeinsamkeit benannt: ein Konsens, der Dissens über eben diesen Konsens ermöglicht und damit erneut Konsens möglich macht. Kultureller Konsens als ein Moment gesellschaftlicher Reproduktion hat also eine Doppelfunktion: diese Reproduktion zu ermöglichen und zugleich in Frage zu stellen. Die theoretische Diskussion hat bislang diese Doppelfunktion kaum thematisiert. Von Durkheim bis Parsons und Habermas wird die Funktion der Konsensfindung betont; das privilegiert Theorien sozialer Integration. Von Marx bis Dahrendorf und Touraine wird die Dissensfunktion thematisiert; das hat die Konfliktdimension privilegiert.⁴

Ein Ausweg aus dieser theoretischen Frontstellung ist es gewesen, Gesellschaft kulturfrei zu denken. Gesellschaft ohne Kultur wird als ein System konzipiert, das aus der Maximierung des gegenseitigen Nutzens aller resultiert (einschließlich der damit verbundenen Machtchancen). Die ökonomische Theorie des Sozialen (Becker 1976, Coleman 1990) hat gezeigt, wieweit Gesellschaft diesseits von Konsens und Dissens möglich ist. Damit war die Frontstellung der traditionellen Theorien sozialer Ordnung unterlaufen. Wenn es keine vorgegebenen Normen und Werte gibt, diese sich vielmehr selber wiederum "ökonomisch" erklären lassen⁵, dann läßt sich soziale Ordnung wie sozialer Konflikt als das Ergebnis der Interaktion rational motivierter Indivi-

⁴ Alexander (1989, 1990) hat insbesondere die Integrationsfunktion wieder erneut in den Vordergrund gerückt und mit Annahmen über die verbindende Funktion von Symbolen und ihrer rituellen Inszenierung verbunden. Zur Weiterführung der konflikttheoretischen Perspektive siehe Miller (1992), der, an Habermas anschließend und zugleich über ihn hinausgehend, die generative Funktion von Dissens betont.

⁵ Dieses - für die ökonomische Theorie entscheidende - kritische Argument ist aufgenommen und pariert worden in den Beiträgen in Hechter et al. (1990). Institutionen, also normativ verbindliche System sozialen Handelns werden im Rahmen einer rationalistischen Handlungstheorie erklärt. Dies gilt sowohl für die Emergenz wie für die Aufrechterhaltung solcher Systeme. Gegen diesen Versuch, Normen auf rationale Interessen zurückzuführen und diese als nicht rational erklärbare Motive sozialen Handelns zu sehen argumentiert Elster (1989).

duen erklären. Kulturelle Faktoren wie ideologische Vorstellungen oder moralische Überzeugungen sind ihrerseits nichts anderes als ein Element der Präferenzstrukturen von Individuen.

Das zentrale Argument gegen die ökonomische Theorie⁶ ist, daß soziale Akteure auch nach Maßgabe von Normen und Werten handeln, deren Geltung sich nicht auf das Motiv gegenseitiger Vorteile zurückführen läßt. Akteure übernehmen Normen und Werte nicht einfach deshalb, weil sie in ihrem rationalen Interesse sind, sondern deswegen, weil sie in ihrer sozialen Umwelt kollektive Geltung besitzen. Normen und Werte werden eingeübt, und rationale Motivation ihnen erst in nachhinein attribuiert: rationale Motivation ist dann eine Rationalisierung der Tatsache, daß man kollektiv geltenden Normen und Werten folgt. Die einfachste Rationalisierung ist die, zu glauben, daß Normen und Werte dem eigenen Vorteil entsprechen.⁷ Anstatt Ausgangspunkt sozialen Handelns zu sein, sind Interessen und rationale Motive also bereits ein Ergebnis eines sozialen Prozesses der Einübung und Internalisierung von Normen. Ausgangspunkt der theoretischen Erklärung der Entstehung einer sozialen Ordnung ist ein existierender Konsens, der sich in Symbolen, Ritualen und Glaubensvorstellungen artikuliert. Entgegen der klassischen Theorie, die Kultur als ein geschlossenes System von Normen und Werten sieht (Wuthnow 1987), ist dieser Konsens in doppelter Weise prekär: er ist erstens prekär, weil das kulturelle System selbst nicht kohärent ist, logische Inkonsistenzen und praktische Widersprüche enthält; er ist zweitens prekär, weil jeder Konsens sozial inszeniert werden muß und damit zum Medium der Aufrechterhaltung bzw. der Konfliktualisierung sozialer Ordnung wird.

Kultur braucht somit jede Gesellschaft. Wieviel (und welche) Kultur sie braucht, ist eine empirische Frage. Lose integrierte Gesellschaften brauchen wenig Kultur; stark integrierte Gesellschaften brauchen viel Kultur. Oder anders formuliert: je mehr soziale Gruppen vergesellschaftet und miteinander sozial verknüpft werden, umso mehr ist Kultur notwendig, die das Medium

⁶ Dieses Argument ist zumindest dasjenige, das die Rolle von Kultur als einem sozialen Faktum wieder zu berücksichtigen erlaubt. Dies ist ein theoretisches und empirisches, kein methodologisches Argument für oder gegen den methodologischen Individualismus.

⁷ Es ist eine der zentralen theoretischen Einsichten von Habermas (1981), daß diese Art der Geltung von Normen und Regeln der einfachste Fall von Rationalität ist und daß die kollektive Geltung von Normen auf weitergehende Geltungsansprüche gegründet werden kann.

dieser Verknüpfung liefert. Dieses Problem stellt sich dann besonders, wenn sich Gesellschaften neu zu konstituieren suchen. Das uns historisch nächstliegende Experiment einer sich neu konstituierenden Gesellschaft ist die Entstehung von Nationalstaaten in Europa.⁸

Ein weiteres Experiment findet heute wieder in Europa statt, wo Nationalstaaten nach einer übergeordneten gesellschaftlichen Ordnung suchen. Die im folgenden vertretene These ist, daß in dem Maße, wie diese Vergesellschaftung jenseits des Nationalstaates voranschreitet, kulturelle Faktoren diesen Prozeß bestimmen. Europa braucht also Kultur, um eine transnationale Ordnung auf einen Konsens zu gründen. Doch diese einen Konsens begründende Kultur ist ihrerseits strittig. Was die gemeinsame Kultur Europas sein könnte, ist Gegenstand eines komplexen Dissenses, der in die Konstitution dieser transnationalen Gesellschaft eingeht. Die ökonomische Theorie würde behaupten, daß der gegenseitige Vorteil der Nationalstaaten ausreicht, um eine europäische Gesellschaft herzustellen. Europa wird gemäß dieser Theorie als ein Zweckverband erklärt, der sich euphemistisch "Gemeinschaft" nennt. Dies ist nicht nur eine Theorie, sondern auch eine politische Option.⁹ Die alternative Theorie ist, daß die Konstitution einer Gesellschaft in Europa viel Kultur braucht, wenn sie über die gesellschaftliche Ordnung von Nationalstaaten (genauer: nationalstaatlich organisierten Gesellschaften) hinausgehen will. Wieviel Kultur aber zu Verfügung steht, um eine solche transnationale gesellschaftliche Ordnung zu erzeugen, und in welchem Maße sie sich für diesen Konstruktionsprozeß eignet, ist eine empirische Frage.

Diese empirische Frage stellt sich jedoch erst auf dem Hintergrund der theoretischen Frage nach der Bedeutung und Rolle von Kultur in der Erzeugung einer gesellschaftlichen Ordnung. Eine Rekonstruktion der kulturellen Prozesse ist - so die der ökonomischen Theorie widersprechende theoretische These - der Schlüssel zur Erklärung der Entstehung einer europäischen Gesellschaft. Die theoretische Frage, die sich an dem historischen Fall "Europa" diskutieren läßt, läßt sich in zwei komplementäre Fragestellungen bringen:

⁸ Zur jüngeren soziologischen, mit starken kulturtheoretischen Elementen versehenen, Forschung zur Nationalstaatsbildung siehe besonders Anderson (1983) und Smith (1986, 1991).

⁹ Nämlich die Option derjenigen, die möglichst wenig europäische Gesellschaft wünschen und weiterhin auf den Nationalstaat als die der modernen Gesellschaft angemessene gesellschaftliche Ordnung setzen. Insofern ist ihr auch ein gewisser konservativer Charakter eigen.

Wieviel Konsens muß vorausgesetzt werden, um eine moderne soziale Ordnung herzustellen? Und wieviel Dissens braucht eine solche moderne Ordnung, um eine solche Ordnung zu ermöglichen?

2 Europäische Kultur: ein integriertes kulturelles System?

2.1 EUROPÄISCHE KULTUR ALS RITUELLE FORMEL

Die moderne nationalstaatliche Ordnung ist auf die Idee einer national geteilten Kultur gegründet. Die kollektive Geltung dieser Kultur ist nur empirisch begründet. «Getting one's history wrong» ist die Grundlage der Herstellung einer nationalen Kultur. Es geht nicht um die Richtigkeit kollektiver Erinnerung und Geschichten - es geht nur um die Tatsache, daß kollektive Erfahrungen erinnert werden, wie fiktiv sie auch immer sein mögen. Dieses Phänomen gilt auch und gerade für die Idee einer europäischen Kultur, die von denen gesucht und hergestellt wird, die eine europäische Gesellschaft jenseits der Vorstellung eines Europas der wechselseitigen Vorteile (unter Abgrenzung vom Rest der Welt) zu realisieren suchen.¹⁰ Doch die europäische Kultur existiert nicht als eine homogene Einheit, als eine Kultur der Gemeinsamkeiten. Diese Kultur zur Grundlage einer europäischen Gesellschaft zu machen, bedeutet, sie als eine gemeinsame Kultur zu *erfinden*. Um zu paraphrasieren: «to get Europe's history wrong» ist die Bedingung für die Herstellung von Konsens sowie der Ausgangspunkt und das Medium für Dissens über diese Kultur. Oder anders formuliert: Geschichtsklitterung als ein Werk von Intellektuellen ist die Grundlage der gemeinsamen identitätsstiftenden Kultur.

Diese Ambivalenz¹¹ kennzeichnet die gegenwärtige Suche nach einer europäischen Kultur. Sie wird gegen die Fakten erfunden, behauptet und wieder in Frage gestellt. Sie wird in den Attitüden, den Geschichtsbüchern, den Denkmälern gesucht. Sie wird euphemisiert, und provoziert damit die Thematisierung der "anderen Seite" dieser Kultur als ihrer dunklen Seite. Im Prozeß der Kommunikation dieser Seiten entsteht zugleich eine neue Gemeinsamkeit: die der Distanz zur alten Vergangenheit und die Erfahrung ihrer Rekonstruktion. Es

¹⁰ Hierzu vgl. die Beiträge in Weidenfeld (1985), insbesondere den Beitrag von Löwenthal sowie die Einleitung von Weidenfeld.

¹¹ Der Zusammenhang von Ambivalenz und Modernität ist das Thema der jüngsten Arbeiten von Bauman (1990, 1992). Die folgenden Überlegungen tragen dazu einige historische Gesichtspunkte bei.

entsteht ein neuer Konsens, der aus der Kommunikation des alten Konsenses, der kommunikativen Auflösung eines überlieferten Konsenses besteht. Wieweit in dieser kommunikativen Auflösung europäische Kultur rekonstruiert wird und damit die Bewegung von Konsens zu Dissens und wieder zu Konsens stattfinden kann, ist am Fall zu untersuchen.

2.2 DER DOPPELTE CODE DER EUROPÄISCHEN KULTUR

Jede kultursoziologische und kulturhistorische Analyse europäischer Traditionen führt zur Feststellung einer tiefen Ambivalenz. Das kulturelle System, das mit der Idee einer europäischen Kultur angedeutet wird, ist kein integriertes und kein integrierendes System; es ist vielmehr tiefen internen Spannungen ausgesetzt. Diese Spannungen sind nicht nur Oberflächenvariationen einer gemeinsamen Basiskultur, heterodoxe und orthodoxe Ausprägungen eines gemeinsamen kulturellen Codes; sie verweisen auf eine widersprüchliche Struktur des Codes einer europäischen Kultur selbst. Diese Theorie läßt sich an der synkretistischen Form dieser Kultur entwickeln, die sich aus zwei historischen Quellen gespeist hat: aus der jüdischen und aus der griechischen Tradition.

Beide Traditionen entstammen Gesellschaften, die konträre Organisationsprinzipien¹² aufweisen. Die spezifischen Organisationsprinzipien der griechischen und jüdischen Gesellschaft gründen auf einer besonderen Logik der politischen Herrschaftsform und der damit verbundenen symbolischen Repräsentationen. Die Gesellschaft des antiken Griechenlands war durch ein Modell politischer Herrschaft gekennzeichnet, das seine Legitimation im Rahmen blutiger Opferrituale bestätigte. Ein Beispiel dafür sind die delphischen Rituale, die die symbolische Repräsentation stadtstaatlicher Herrschaftsformen bestimmten. Das politische System wurde von diesem symbolischen Code zusammengehalten (und erst sekundär von einer demokratischen Ideologie, in der Tat eine intellektuelle Erfindung der späteren griechischen Geschichte!). Belege für diese Dominanz des blutigen Modells als der symbolischen Grundlage der griechischen Stadtstaaten finden sich in den kulturellen Orientierungen derjenigen Gruppen, die gegen diese Herrschaftsform opponierten. Am

¹² Zum Begriff des "gesellschaftlichen Organisationsprinzips" vgl. Habermas (1976) und Eder (1976). Organisationsprinzipien sind definiert als jene Regeln, die den institutionellen Rahmen von Gesellschaften bestimmen und damit spezifische Kombinationen von materiellen Bedingungen und symbolischen Formen erzeugen.

wichtigsten unter ihnen waren die pythagoräischen Gruppen, die sich vor allem durch ihren Vegetarismus von den anderen unterschieden, eine kulturelle Orientierung, die den blutigen delphischen Ritualen entgegengesetzt war (Detienne 1979). Vegetarismus ist die symbolisch konsequenteste Ablehnung einer auf blutige Rituale gegründeten Herrschaftsform. Das erklärt, warum diese vegetarischen Gruppen einer besonderen Verfolgung ausgesetzt gewesen ist.¹³

Die jüdische Gesellschaft auf der anderen Seite war durch einen kulturellen Code charakterisiert, dem es gelang, kulturelle Restriktionen politischer Herrschaft zu institutionalisieren. Das Mittel dazu waren extensive rituelle Beschränkungen des Blutvergießens. Das war die entscheidende Differenz zwischen den Juden und ihren Nachbarn. Die Nicht-Opferung Isaaks ist einer jener Mythen, die den historischen Punkt markieren, an dem die Juden Abstand von Menschenopfern nahmen, während ihre Nachbarn weiterhin diese praktizierten. Im Verlauf ihrer Geschichte restringierten die Juden zunehmend das Vergießen von Blut. Diese Restriktion wurde rationalisiert im Mythos des *unblutigen Paradieses*. Um diese paradiesische Ordnung auch noch in der nachparadiesischen Welt präsent zu halten, und das heißt, das Vergießen von Blut zu vermeiden, wurden Reinheitsregeln und Reinheitsrituale entwickelt. Sie regulierten in strenger Weise die Praktiken des blutigen Opfers sowie von Alltagspraktiken, die das Vergießen von Blut implizierten. Diese Regeln wurden umso komplizierter, je komplexer das gesellschaftliche Leben organisiert war. Diese Regeln kennzeichnen eine Kultur, die symbolische Begrenzungen für Blutvergießen setzt.¹⁴ Der einzigartige Kanon an Eßregeln und Eßverboten in der jüdischen Gesellschaft läßt sich aus dieser kulturellen Logik ableiten.

Die jüdische Obsession mit ritueller Reinheit wiederum erklärt, warum die jüdische politische Gesellschaft niemals die Dynamik der griechischen oder römischen Gesellschaft entwickelte. Anstatt die äußere Welt sich zu unterwerfen und einzuverleiben, beschäftigte sich die jüdische Gesellschaft damit, symbolische Abgrenzungen nach außen aufzubauen und das Innen vor der Verunreinigung durch das Fremde zu schützen. Selbst gewaltsame Einflüsse

¹³ Zur Diskussion dieser Interpretation vgl. meine Ausführungen in Eder (1988). Darüberhinaus sind aufschlußreich die Arbeiten von Vernant zur griechischen Kultur (Vernant 1962, 1971).

¹⁴ Ein Diskussion dieser jüdischen Praktiken findet sich in Eder (1988) mit weiteren Hinweisen.

von außen konnten ihn nicht ändern. Die Römer wußten genau, warum sie die Juden zu zwingen versuchten, Schweinefleisch zu essen. Es wäre der beste Weg gewesen, die symbolischen Grundlagen dieser Gesellschaft zu zerstören. Die frühen Christen als Mitglieder einer radikalen jüdischen Sekte folgten ebenfalls diesem spezifischen kulturellen Code. Die Römer machten sie deshalb zu Märtyrern. Das kulturelle Motiv dieser Verfolgung lag - wie die Verfolgung der Juden später in Europa - in der kulturellen Differenz begründet, die sie von der blutigen Tradition der griechischen und römischen Kultur nicht nur unterschied, sondern auch trennte.

Die kulturellen Wurzeln der europäischen Gesellschaft bauen somit auf einem komplexen kulturellen Erbe auf. Auf der einen Seite stehen die Griechen, eine Gesellschaft, die ihre soziale, ökonomischen und politische Dynamik mobilisierte, die mit flexiblen kulturellen Restriktionen des Gebrauchs politischer Macht verbunden war.¹⁵ Auf der anderen Seite stehen die Juden, eine Gesellschaft, die ihre ökonomische, politische und soziale Dynamik in eine kulturelle Welt integrierte, die dem Gebrauch von politischer Macht rigide Begrenzungen setzte. Das griechische Modell wurde das dominante Modell, das die Entwicklung der europäischen Gesellschaft prägte. Weil das jüdische Modell ihm widersprach, wurde es geächtet, in Gettos eingesperrt und verfolgt.

Die Analyse dieser doppelten Tradition zeigt die interne Ambivalenz eines der europäischen Gesellschaft zugrundeliegenden kulturellen Codes. Beide, die dominante und die latente Tradition, haben zum Prozeß der Modernisierung dieser Gesellschaft beigetragen. Das Christentum als das symbolische System, das zwischen diesen Traditionen vermittelte und sie verknüpfte, hat diese eigentümliche Konstellation von zwei Codes in einer Kultur nicht nur reproduziert, sondern auch noch radikalisiert. Die zyklisch auftretenden Ereignisse von Protest und Rebellion, die Zyklen von Orthodoxie und Heterodoxie in der christlichen Kultur können als Versuche gesehen werden, die Beziehung zwischen diesen beiden Codes umzukehren. Die Bewegungen, die z.B. mit dem Heiligen Franziskus oder Johan Hus verbunden waren, sind Träger einer kulturellen Orientierung, die derjenigen entgegenstand, die als "Kirche" institutionalisiert war. Diese Dynamik der europäischen Kultur ist mit hohen Kosten verbunden gewesen. Ihre Geschichte ist mit der Unterdrückung dieser alternativen Tradition innerhalb der europäischen Kultur verbunden. Es ist die Geschichte der Verfolgung von Häretikern, Hexen, Juden - ganz zu schweigen von den Zer-

¹⁵ Das Modell des Interessenhandelns als Grundlage gesellschaftlicher Ordnung kommt im griechischen Fall der Realität ein ganzes Stück weit nahe.

störungen, die die Religionskriege nach sich zogen. Die alternative Tradition ist - trotz ihrer blutigen Unterdrückung - Teil eines gesellschaftlichen Wissensvorrats geblieben. Heute, wo die dominante kulturelle Tradition zunehmend aus dem Grunde attackiert wird, daß sie unfähig sei, die Probleme zu lösen, die sie produziert, erhält diese alternative Tradition eine neue Rolle. Sie ist die Ressource, die andere kulturelle Lösungen zu denken erlaubt.

Dies hat dazu geführt, daß die moderne Gesellschaft sich mit kulturellen Traditionen, die bislang außerhalb des Diskurses über Modernität und Modernisierung standen, auseinanderzusetzen begonnen hat. Der gesellschaftliche Wissensvorrat, der in diesen anderen kulturellen Traditionen enthalten ist, wird zunehmend öffentlich diskutiert und damit in reflexiver Form dem vorhandenen kollektiven Wissen hinzugefügt. Diese Prozesse der Entdeckung und Aufdeckung unterdrückter Traditionen in der kulturellen Evolution der Moderne thematisieren die komplexen, nur partiell im Diskurs der Moderne zugelassenen, symbolischen Grundlagen der Moderne; sie machen darauf aufmerksam, daß die Kultur des modernen Universalismus auf einer ambivalenten symbolischen Basis beruht, die die Geltungskraft dieses Universalismus in Frage stellt. Doch die Kultur der Moderne ist zugleich jene, die in der Lage ist, diese ihre eigene Widersprüchlichkeit zu thematisieren und mit ihr zu leben. Damit eröffnet die Analyse des widersprüchlichen Codes der europäischen Kultur eine interessante Perspektive: die Idee, daß die Einheit einer Kultur nicht in der Universalität ihrer Werte beruht, sondern in der reflexiven Distanz und im reflexiven Umgang mit den Werten einer Kultur. Das führt zu einer interessanten theoretischen Problemstellung: Ist kulturelle Integration durch Kommunikation von Widersprüchlichkeit möglich?

2.3 KULTURELLE INTEGRATION DURCH KOMMUNIKATION?

Obwohl der Code kultureller Traditionen in Europa eine in sich widersprüchliche Mischung aus inkompatiblen Traditionen darstellt, hat er und erfüllt er offensichtlich weiterhin sozialintegrative Funktionen. Aus dem vorher Gesagten ergibt sich, daß es nicht die interne Kohärenz eines kulturellen Codes ist, die soziale Integration ermöglicht. Es ist nicht die semantische Bedeutungsdimension von Kultur (deren Privilegierung nur einen falschen "Kulturalismus" erzeugt hat), sondern die pragmatische Funktion von Kultur, die die Rolle der Kultur im Prozeß sozialer Integration zu erklären erlaubt. Was integriert, ist die Tatsache, daß sich Traditionen gut zum Kommunizieren eignen. Traditionen sind gut, um Gemeinsamkeit und Differenz zugleich darstellen zu können. Darin besteht die pragmatische Funktion kultureller Tradi-

tionen.¹⁶

Diese theoretische Perspektive drängt sich in modernen Gesellschaften auch aus empirischen Gründen auf. Denn moderne Gesellschaften sind in dem Maße, wie sich herrschaftlich bestimmte kulturelle Sinnzusammenhänge auflösen, dem Prozeß öffentlicher Kommunikation ausgeliefert. Das heißt nicht, daß nun alle gleichermaßen solche Sinnzusammenhänge kommunizieren (das war die folgenreiche Selbsttäuschung der Aufklärungsphilosophen und -denker); das heißt nur, daß herrschaftsgebundene Institutionen (und dazu gehörten vor allem auch religiöse Institutionen) nicht mehr die Kommunikation von Kultur monopolisieren können. Die Kommunikation wird einem sich entfaltenden öffentlichen Raum¹⁷ überlassen, der im Zuge der Modernisierung moderner Gesellschaften seine ihm spezifischen Institutionen entwickelt.¹⁸

Wenn ein Gemeinsames identifiziert wird, dann nicht auf Grund von Geschichte, sondern deswegen, weil sich Institutionen der Kommunikation kultureller Sinnzusammenhänge ausgebildet haben, die festlegen, was als Gemeinsames kommuniziert werden soll. Die Frage nach der sozialen Integration verschiebt sich damit von der Frage nach den Bedeutungen zur Frage nach den Institutionen, die Bedeutungen so kommunizieren, daß sie die Gesellschaftsmitglieder erreichen und von allen rezipiert werden können. Die Bedingungen für solche Kommunikation sind - technisch gesehen - optimal. Die Entwicklung der europäischen Medienlandschaft hat die Voraussetzungen geschaffen. Die Öffentlichkeit gibt der Kultur jenen Raum, der sie ins öffentliche Bewußtsein bringen kann. Was aus ihr "kulturell" gemacht wird, ist das zu klärende Phänomen.

¹⁶ Diese theoretische Perspektive kann sowohl philosophische Theorien (Habermas 1981) wie kulturanthropologische Theorien (Leach 1976) in Anspruch nehmen.

¹⁷ Dazu sind immer noch interessant die Überlegungen von Habermas (1962, 1992). Das Moment der deliberativen Öffentlichkeit gewinnt vor allem im Kontext der neuen Diskussion um civil society und der Risikogesellschaft neue Bedeutung. Zur Diskussion siehe die Beiträge in Calhoun (1992).

¹⁸ Dazu gehört vor allem die Institution der Massenmedien. Eine allgemeine Diskussion findet sich dazu in Thompson (1990). Die empirisch orientierte Diskussion hat allerdings das einfache kritische Modell einer gefährdeten und beherrschten Öffentlichkeit nicht ganz bestätigen können. Denn das Publikum ist nur Objekt von massenmedialer Kommunikation, sondern auch deren bewußter Konsument, der das wählt, was seinen Interessen entspricht.

Ein gutes Beispiel ist die Entstehung der Nation als eines emergenten Sinnzusammenhanges im 19. Jahrhundert. Die Nation hat bereits Deutsch (1966) als einen Kommunikationszusammenhang beschrieben, der Gemeinsamkeit konstituiert: die Dichte der Kommunikation hat mit der Entstehung von Nationalstaaten zu tun. Die Kommunikation des Gemeinsamen ist das Konstituens der Nation: Gemeinsamkeit wird in alltäglicher Kommunikation hergestellt und reproduziert. Diese spezifisch moderne Gemeinsamkeit gründet nicht mehr auf der Identifikation mit einer alle repräsentierenden symbolischen Figur (dem Herrscher, der als König oder gar Kaiser das Ganze repräsentiert), sondern auf einer artifiziell durch Kommunikation hergestellten Gemeinschaft, die sich auf beliebige Merkmale berufen kann: auf Sprache, auf Herkunft, auf Religion.¹⁹ In dem Maße, wie die Nation als Symbol des Gemeinsamen an Überzeugungskraft verliert, treten alternative Symbole auf - lokale Identitäten einerseits, transnationale Identitäten andererseits. Die Symbole des Gemeinsamen vervielfältigen sich; issuespezifische politische Identitäten treten hinzu und erweitern das Repertoire symbolischer Markierungen um nicht-askriptive Formen, die ihrerseits neue Beliebigkeiten in der Herstellung von Symbolen des Gemeinsamen erzeugen. In dieser Welt postmoderner Identitätsentwürfe wird das Gemeinsame immer weniger denkbar. Die gegenseitige Präsentation von Images tritt an die Stelle wohl abgrenzbarer kollektiver Identitäten.

Und doch stellt sich eine Gemeinsamkeit her: die Gemeinsamkeit eines Publikums, das die Inszenierung und Kommunikation dieser Identitäten nicht nur beobachtet, sondern an dieser Inszenierung und Kommunikation auch teilnimmt. Daraus ergeben sich interessante empirische Fragen: Wer hört zu und wann? Wer nimmt teil und wann? Gibt es zeitliche Zyklen? Welche Rolle spielen selektive Mechanismen wie sozialer Status, politische Macht und kulturelle Ausdruckskraft? Wie weit sind die modernen Medien der Massenkommunikation in der Lage, diese Mechanismen und die damit verbundenen Prozesse zu steuern? Der entscheidende theoretische Punkt ist, daß die Erzeugung von Konsens und Dissens weniger vom Inhalt als von der Form, die die Kommunikation von Inhalten ermöglicht, bestimmt wird. Inhalte werden mit der Entfaltung der Kultur der Moderne immer beliebiger. Sie werden zugleich immer abhängiger von ökonomischen Konjunktoren, politischen Instabilitäten

¹⁹ Daß die Wahl dieser symbolischen Markierer von Gemeinsamkeit politisch sehr unterschiedliche Folgen haben kann, zeigt die Geschichte der modernen nationalen und nationalistischen Bewegungen. Auch hier ist die Literaturlage kaum mehr übersehbar; zur Orientierung eignen sich Smith (1981, 1991) und Anderson (1983).

und kulturellen Moden, die in der Idee einer "postmodernen" Kultur eine selbst wieder gängige und gut kommunizierbare begriffliche Formel gefunden haben.

Diese Überlegungen liefern einen Rahmen, der jenseits der Idee sozialer Integration durch gemeinsame Werte nicht nur in der Lage ist, die Ambivalenz des kulturellen Codes der Moderne (Bauman 1990, 1992) in der Analyse der Dynamik des kulturellen Wandels der Moderne zu fassen, sondern darüberhinaus auch die emergenten Formen sozialer Ordnung, die sich im postmodernen Patchwork von Identitätskonstrukten herausbilden. Das Beispiel Europa bietet für diese neue Form der Konstruktion sozialer Ordnung jenseits der Idee einer durch gemeinsam geteilte Werte konstituierten sozialen Ordnung ein historisches Labor und eine evolutionär neuartige Lösung.

3 Die integrativen Prozesse in Europa und ihre kulturelle Repräsentation

3.1 DIE EXEMPLARISCHE BEDEUTUNG DES DISKURSES UM EUROPA

Im "postmodernen" Zustand der modernen Kultur wirkt die Idee einer europäischen Gesellschaft und einer mit ihr verbundenen kollektiven Identität zunächst eigentümlich atavistisch. Der Diskurs um Europa erscheint auf den ersten Blick als ein Diskurs, der die nationale Symbolik einfach in eine transnationale Symbolik zu übersetzen sucht. Doch wäre diese Deutung zu einfach. Denn Europa ist nicht mehr so selbstverständlich, wie es die Nation einst gewesen ist. In einer Welt kontroverser Deutungen des Nationalen kann die Berufung auf das Nationale nicht mehr problemlos gelingen.²⁰

Damit stellt sich das Problem der Suche nach einem gemeinsamen Nenner jenseits des Nationalen. Diese Suche gibt dem Diskurs um Europa eine Bedeutung, die über Europa hinausweist. Europa und europäische Identität ist ein Beispiel für einen Versuch, eine Gemeinsamkeit aus den von Interessen bestimmten Beziehungen zwischen Staatsbürgern zu begründen. Diese Interessen sind doppelt bestimmt: es sind materielle Interessen, aber zugleich auch ideelle Interessen (wie Max Weber formuliert hat), die soziale Beziehungen bestimmen. Europa ist also mehr als das Europa der Wirtschafts-

²⁰ Die aktuellen Phänomene einer Renaissance des Nationalen sind mit der Mobilisierung von starken Außenabgrenzungen verbunden. Der Rekurs auf alte ethnische und religiöse Besonderheiten verbindet sich leicht mit Gewalt (bis hin zu Krieg und Terror) gegenüber den "Andersgläubigen". Auch die Renaissance des Islam weist in hohem Maße diese Komponente auf.

bürger - doch dieses Mehr ist schwer zu definieren, weil ihm die reale Referenz fehlt. Die theoretische Lösung dieses Paradoxes ist die Radikalisierung der Idee einer sozialen Integration durch Kommunikation: Soziale Ordnung entsteht dort, wo miteinander geredet (und gestritten) wird.

3.2 GRENZÜBERSCHREITUNGEN DES INTERESSENHANDELNS

Ideelle Interessen haben mit Ideen zu tun. Ideen existieren nur in einer sprachlichen Form, sie sind die in Symbolen enthaltenen Verweisungen auf die Welt. Nun sind solche Welten in unterschiedlicher Weise symbolträchtig. Es gibt Bereiche, in denen das sprachliche Element eine eher nachgeordnete Rolle spielt. Dazu gehören heute Fragen sozialpolitischer Natur.²¹ Wieweit Mobilität möglich ist, welche Rechte man wo hat, das sind Dinge, die jeder mit einem minimalen Aufwand an sprachlicher Kompetenz ausfindig machen kann. Jenseits dieser reinen Interessenlagen kommen sprachlich vermittelbare Bedeutungen zum Zuge, die auf Ideen als solche sich beziehen, auf Gefühle von Gemeinsamkeit und Differenz, die sich erst in der sprachlichen Fassung konstituieren. Die gemeinsame Sprache, die in der Nationenbildung ein wichtiges Moment (wenn auch oft kontrafaktisch bemühtes) Element der Herstellung von Gemeinsamkeit gewesen ist, erlaubt die Einbettung von materiellem Interessenhandeln in eine symbolische Ordnung.

Die Versprachlichung von Bedeutungsgehalten setzt nun voraus, daß eine gemeinsam geteilte Sprache (eine "Hochsprache") vorhanden ist. Dies ist gerade in Europa nicht der Fall. Selbst die Dominanz des Englischen ist durch die administrative Bedeutung des Französischen und die globale Bedeutung des Spanischen nicht selbstverständlich. Kultur kann hier also nur bedingt Integration leisten, weil ihr das Medium fehlt: eine von allen gemeinsam verstandene Sprache. Die Globalisierung der Kultur ist deswegen auch auf sprachliche Medien ausgewichen, die nicht auf gesprochene Sprache angewiesen sind. Solche Medien sind insbesondere die Musik.²² Ein anderes Medium

²¹ Sozialpolitik ist zum Gegenstand von bargaining geworden, in der gegenseitige Verständigung vorausgesetzt werden kann. Alle Akteure folgen ihren Rollen wie in einem wohl definierten rituellen Prozeß. In letzten Jahrhundert war die Symbolträchtigkeit von Sozialpolitik demgegenüber der Auslöser mächtiger ideologischer Strömungen gewesen.

²² Dazu gehören insbesondere die "music channels", die zumindest von der nachwachsenden Generation "verstanden" werden. Doch auch auf politischer Ebene wird die Musik als transnationale Sprache eingesetzt. Zu den

ist die Bildsprache, die in Film und Fernsehen gemeinsame Symbolsysteme hervorbringt.²³ In diesem Sinne repräsentiert diese Versprachlichung ohne Worte eine gemeinsame Kultur jenseits der durch nationale Sprachen getrennten Kulturen. Und doch bedeutet dies nicht, daß wir es mit einer emergenten europäischen Kultur zu tun hätten. Wir haben es mit Lebensformen zu tun, die ihre kulturelle Ausdrucksform nicht mehr an nationale Sprachen binden - die kulturelle Entzweiung der Welt reproduziert sich in einer transnationalen Symbolsprache: zwischen denen, die sich mit diesen Symbolen identifizieren und jenen, die sie ablehnen. Dort, wo versprachlichte Kultur und symbolische Formen zusammenfallen, verstärken sich diese Momente gegenseitig. Das historische Beispiel dafür ist der Nationalismus als kulturelle Bewegung, in der sprachliche Gemeinschaft und symbolische Gemeinschaft zusammenfallen und eindeutige Außengrenzen herzustellen erlauben.

Sobald das reine Interessenhandeln überschritten wird²⁴ und Interessenlagen an kollektiv geteilte symbolische Formen angekoppelt werden, zeigt sich das Janusgesicht der Kultur: Dissens zu provozieren. Dieser Dissens ist letztlich unvermeidbar: denn Interessenhandeln läßt sich nicht auf das reine Interesse beschränken. Es vermischt sich mit Motiven, die mit der Sicherung einer Identität, die mit dem Gefühl der Anerkennung des eigenen Selbst durch andere zu tun haben.²⁵ Dieser Zusammenhang kennzeichnet die selbstdestruktive Logik des Wohlfahrtsstaats in Europa: die Erfahrung des Mitwettbewerbers auf dem Markt sozialpolitischer Leistungen und subjektiver Rechte (gerade die Erfahrung des Gastarbeiters als Konkurrenten auf dem Arbeitsmarkt) führt zur Schließung gruppenspezifischer Identitäten, zu einer Dynamik der

Musikkampagnen von Amnesty International oder Greenpeace vgl. Lahusen (1994).

²³ Ein besonders interessanter Fall ist die Werbung, die transnationale Symbolsysteme entwickelt, und doch zugleich nationale Färbungen beibehält.

²⁴ Theoretisch heißt das, daß sich Gesellschaftsmitglieder in einer Weise verhalten, die es nicht mehr erlaubt, ihre Präferenzen (bzw. deren Entwicklung) selbst noch rational zu erklären. Das ist die Grenze des reinen Interessenhandelns. Wenn wir die Präferenzen einfach als gegeben annehmen, dann wäre die Frage nach der rationalen Motivation nur mehr eine empirische Frage nach dem mehr oder weniger solcher Motive.

²⁵ Das ist das Thema der jüngeren philosophischen Kritik des Utilitarismus (Taylor 1989, Rawls 1991).

Kultivierung der Distanz zum anderen bis hin zu dessen kultureller Abwertung. Versprachlichte Kultur erzeugt kulturelle Differenz und mit ihr Brüche in der sozialen Ordnung. Sie erfüllt eine gegen soziale Integration wirkende soziale Funktion.²⁶

Die sozialpolitische und wirtschaftspolitische Ausdehnung von Interessenhandeln über die klassischen nationalen Grenzen hinaus erzeugt Gesellschaftssysteme, die die Grenzen von Interessensphären über die nationalen Grenzen hinaus verschieben. In diesem Sinne ist es richtig, von wirtschaftspolitischer und sozialpolitischer Integration zu reden. Es geht darum, die Bedingungen rationalen Interessenhandelns herzustellen, ein Gleichgewicht von Interessen herzustellen, in denen jedermann die Chance hat, die Effekte des Zusammenhandelns rational handelnder Akteure für seine Zwecke zu nutzen. Es entsteht ein System, das auf gegenseitigem Neid und individuellem Wollen beruht. Und doch funktioniert dieses System nicht problemlos in der beabsichtigten Weise. Kultur interveniert und setzt das rationale Gleichgewicht außer Kraft. Man kann zwar fordern, daß man keine Kultur braucht - doch das ist bloßes normatives Wünschen. Aus der Not eine Tugend machend, wird Kultur auch noch gerufen, ohne sich der Implikationen bewußt zu sein. Der Rufer nach europäischer Kultur für die europäische Einigung handelt wie der Zauberlehrling, der die Geister ruft, um dann ihrer nicht mehr Herr zu werden. Die Kultur, die zurückkehrt, ist die Kultur des alten Konsenses, das «ethnic revival», wie Smith (1981) es genannt hat.

3.3 DIE ETHNISCHE GEGENBEWEGUNG: GRENZEN KULTURELLER INTEGRATION DURCH KOMMUNIKATION

Die Bewegung, die der Ruf nach identitätsstiftender gemeinsamer Kultur auslöst, wirkt der Intention der Rufer entgegen. Deren Intention ist, der westeuropäischen Einigung eine Einheit zu unterlegen, die sich als ideelle zugleich in den Köpfen befindet: Westeuropa eine kulturelle Identität zu geben. Das Ergebnis dieser Entwicklungen sind - paradoxerweise - kommunikative Grenzbeziehungen diesseits und jenseits der nationalen Grenzen. Diesseits der

²⁶ Insofern hat das reine Interessenhandeln eine iredische Funktion (Eder 1992). Es vermeidet das Moment der Entzweiung, das kulturelle Formen notwendig in sich haben; es bleibt nur das Moment des Interessengegensatzes, der sich in unterschiedlicher Weise auflösen läßt und in Kooperation transformieren läßt. Das ist das Thema der Theorie des «rational choice», exemplarisch am "Gefangenendilemma" modellogisch durchexerziert.

nationalen Grenzen werden lokale Bindungen wiederentdeckt, regionale Identitäten wiederbelebt und gegen nationale und supranationale Überformungen mobilisiert. Das Europa der Ethnien ist ein konservativer Versuch der Wiederherstellung symbolischer Grenzen, die die nationale Erinnerung bereits fast zum Schweigen gebracht hatte. Selbst ein knappes Jahrhundert "Kommunismus", die Überformung der Gesellschaft durch detraditionalisierende Ideologien in Osteuropa, haben dieses Vergessen nicht bewirken können. Jenseits der nationalen Grenzen werden neue symbolische Grenzen nah außen gezogen, als Abwehr des Westens, des Abendlandes, des Christentums gegen das "Fremde". Dissens entzündet sich am Anderssein, an einem konkurrierenden kulturellen Konsens, der im schwierigsten Falle durch religiöse Verschiedenheit, im einfachsten Falle durch äußerliche Verschiedenheit, im Normalfall durch soziale Differenzen erklärt wird.²⁷

Der *Ethnonationalismus*, der sich heute vor allem in den osteuropäischen Ländern durchsetzt, macht die Differenz von primordialen Differenzen und artifiziellen Differenzen fließend. Er remobilisiert alte symbolische Markierungen und zieht damit neue symbolische Grenzen. Alte Bedeutungen erfahren eine Renaissance, in der das Alte neu gedacht wird und mit Bedeutungen angereichert wird. Das Alte ist nur ein Medium der Behauptung einer Gemeinsamkeit, ein Auslöser für kollektives Handeln, das sich im Zuge seiner Realisierung von diesen Auslösern löst, ein Prozeß, in dem sich auch die Symbole primordialer Gemeinsamkeit weiter verändern bis hin zu ihrer vollständigen Abkopplung von (angeblich) primordialen Welten. Der *Regionalismus*, der in westeuropäischen Gesellschaften vorherrscht, ist ähnlicher Natur, was die Referenz auf primordiale Loyalitäten anbelangt. Doch fehlt ihm der nationale Impetus, der Versuch, eine kulturelle Gemeinsamkeit politisch zu stabilisieren und abzugrenzen. Das Europa der Ethnien läßt sich deshalb, ohne größere Konflikte zu provozieren, in transnationale Arrangements einbinden.²⁸

²⁷ Das impliziert auch unterschiedliche Ausgangsbedingungen für die Herstellung von Konsens. An äußere Erscheinungsformen kann man sich gewöhnen; ästhetische Urteile sind modisch. Soziale Differenzen kann man korrigieren; das soziale Image, das Prestige kann zwischen den verschiedenen Gruppen wandern und die Grundlagen von Dissens verschieben. Religiöse Differenzen wiegen am schwersten: Sie lassen sich nur durch Säkularisierung überschreiten - und dann droht der Konflikt der säkularen Ideologien.

²⁸ Dieser Regionalismus wird geradezu von der Kommission der Europäischen Gemeinschaften gefördert, erlaubt dies doch, die nationalen Partikularinteressen und die nationalen Entscheidungsträger zu unterlaufen und damit die Regeln der nationalstaatlichen Instanzen so zu komplizieren, daß Kooperation mit einer koordinierenden Institution, eben der Kommission,

Damit ist die Vorstellung einer optimistischen Modernisierungstheorie, die eine Konvergenz des Partikularen hin zu einem Universellen in der Geschichte der modernen Welt angelegt sah, in Frage gestellt. Selbst die kritische Variante, die im Kolonialismus und Imperialismus das zerstörende Element kultureller Vielfalt gesehen hatte, erübrigt sich heute. Das Partikulare setzt sich gegen diese zerstörerische Macht durch, und zieht zugleich selbst solche Zerstörung des kulturell Anderen nach sich. Dem aufklärerischen Optimismus einer in der freien und gleichen Kommunikation angelegten gesellschaftlichen Rationalität tritt der Abbruch von Kommunikation, die kommunikative Ausschließung und damit verbunden die Reduktion von Kommunikation auf rituelle Kommunikation über ausgrenzende Symbole. Die Betonung kultureller Verschiedenheit und das Auspielen dieser Verschiedenheit gegen den modernen Universalismus ist die intellektuelle Begleitmusik dieses Prozesses. Der Diskurs über interkulturelle Kommunikation wiederum ist eine Reaktion auf das Argument, daß kulturelle Differenzen sich nicht mehr durch Kommunikation überbrücken lassen. Diesseits dieses intellektuellen Diskurses geht allerdings das soziale Leben weiter. Die moderne Gesellschaft teilt sich in kulturelle Einheiten; zwischen diesen Einheiten setzt sich nacktes interessengeleitetes Handeln durch.²⁹ Modernisierung heißt auf der gegenwärtigen Stufe der Entwicklung von Modernität kulturelle Heterogenisierung des Sozialen bei gleichzeitiger Entkultivierung der Beziehungen zwischen den in diesem Prozeß entstehenden heterogenen sozialen Einheiten.

Dies gilt für Europa in doppelter Weise: als Heterogenisierung durch den Rekurs auf nationale und regionale Symbole und als Heterogenisierung durch die Einwanderungsbewegungen aus anderen Kulturkreisen (insbesondere der islamischen Welt). Die europäische Antwort ist doppelter Natur. Die reale Antwort ist der Versuch, einen ökonomischen Interessenzusammenhang zu konstruieren. Die ideologische Antwort ist der Rekurs auf eine europäische Tradition, auf eine europäische Identität. Beide Antworten sind unzureichend, die erste deswegen, weil sich Interessen nicht

notwendig wird.

²⁹ Eine der neuen konservativen Kritiken am Projekt einer Europäischen Gemeinschaft ist, daß kulturelle Gemeinsamkeit nicht realisierbar ist und deshalb solche "Gemeinschaften" sich auf den bloßen gegenseitigen Vorteil gründen lassen. Das macht dieses Projekt zum Spielball Interessenkonstellationen, die umso instabiler sind, wie die ökonomischen und politischen Machtungleichgewichte differieren.

von Identitätsfragen trennen lassen, die zweite, weil sie auf einer harmonistischen Illusion beruht.

Daraus ergeben sich weiterführende Fragen: Beschreibt diese Alternative die einzigen Optionen, die die Konstitution einer modernen sozialen Ordnung ermöglichen? Oder gibt es eine dazu wieder alternative Option? Gibt es zwischen interessengeleitetem Handeln und kulturellem Konsens, zwischen Abbruch von Kommunikation und kommunikativer Überwindung der Welt, eine Form sozialer Integration, die nicht auf gegenseitigen Nutzen oder geteilte Werte gegründet ist? Diese Frage ist zugleich eine Frage nach einer genuin modernen sozialen Ordnung, nach den Bedingungen einer reflexiv einholbaren und begründbaren gesellschaftlichen Ordnung.

4 Theoretische Implikationen: Integration durch Dissens

4.1 INTEGRATION DURCH STREIT?

Die verführerische Kraft des rationalistischen Denkens, das die moderne Sozialwissenschaft ergriffen hat, ist letztlich in der Sehnsucht nach einer friedlichen Welt begründet. Die moderne rationalistische Sozialtheorie hat Hobbes endgültig auf den Kopf gestellt. Die - im Sinne individuellen Handelns - rationale Koordination von egoistischen Interessen ist der Mechanismus, der soziale Ordnung erzeugt. Der Gesellschaftsvertrag reicht - zusammen mit einigen regulierenden Instanzen - aus. Doch die Welt ist nicht so. Ideen mobilisieren Akteure, die in ihnen Gründe finden, warum sie sich für andere opfern. Auf der anderen Seite ist jede Idealisierung der Kultur als "befreiend" ebenso illusorisch. Sie tut meist das Gegenteil. Damit geraten wir in die paradoxe Situation, an der Produktion von Kultur teilzunehmen, deren Funktion es ist, zu entzweien. Das kulturalistische Denken, das die Sozialwissenschaften dann im Gegenzug zum individualistischen Rationalismus ergriffen hat, unterschätzt die pazifizierende Kraft des rationalistischen Denkens und überschätzt die integrative Kraft von Symbolen. Sie unterschätzt die polemogene Funktion symbolischer Identifikation (Eder 1992).

Beides, rationales Handeln und symbolisch orientiertes Handeln, sind Elemente, durch die hindurch soziale Integration erzeugt wird. Das erstere erzeugt Dilemmata, das letztere erzeugt Streit. Strategisches Handeln führt in Dilemmata, die durch das gemeinsame Interesse an Vorteilen zivilisiert werden sollen. Symbolisch orientiertes Handeln führt zu Streit, weil es zu symbolischen Markierern von Differenz einlädt und immer zugleich die Identitätsfrage

stellt. Soziale Integration endet also in Paradoxien und dilemmatischen Situationen oder sie endet in Streit. Wenn wir annehmen, daß soziale Situationen notwendig auf symbolische Formen angewiesen sind (und rationales Handeln eine kontrafaktische Idealisierung darstellt), dann müssen in der sozialen Realität Gefangenendilemmata oder andere kollektive Handlungsparadoxien notwendig in Streit transformiert werden.³⁰

Das aber bedeutet, daß Streit letztlich unvermeidlich ist. Wenn dies aber der Fall ist, dann ist es notwendig, eine alternative theoretische Idee zu ventilieren, nämlich die Idee, daß soziale Integration durch Streit möglich ist, oder gar die Idee, daß soziale Integration nur durch Streit möglich ist? Darauf gibt es Antworten. Die radikalste Antwort hat sicher Touraine vorgeschlagen mit der Idee, den Begriff der Gesellschaft als eines integrierten Ganzen aufzugeben und durch den Begriff historischer Handlungssysteme zu ersetzen (Touraine 1978, 1984, 1992). Gesellschaft, so Touraine, ist ein System, in dem um die Orientierung dieses Systems gestritten wird. Das ist offensichtlich ein Gegenmodell zur Idee, die Gesellschaft als eine soziale Ordnung zu denken. Die Gründe dafür, gerade die gegenwärtigen Gesellschaften in dieser Weise theoretisch zu fassen, sind die wachsende Bedeutung von sozialen Bewegungen und die historische Obsolenz der bürgerlichen Gesellschaft als der gesellschaftlichen Organisationsform von öffentlichem Handeln gewesen. Theoretisch gesehen geht es um die Frage, ob Dissens und Auseinandersetzung als die organisierenden Prinzipien gesellschaftlicher Produktion und Reproduktion gedacht werden können. In Abwandlung einer Schelsky'schen Formulierung geht es um die allgemeinere Frage, ob Dauerkommunikation in der Gesellschaft institutionalisierbar ist (Schelsky 1965). Institutionalisierung heißt sicherstellen, daß Dissens über Konsens erzeugt wird und zugleich dieser Dissens in einen neuen, immer prekären Konsens transformiert werden kann, was wiederum den Zyklus der Dissenserzeugung in Gang setzt.

Um diese Idee zu explizieren, wird im folgenden eine minimalistische Konzeption kollektiver Identität entwickelt. Die Institutionalisierung einer kollektiven Identität ist in der gegenwärtigen Phase gesellschaftlicher Modernität nur mehr als eine temporäre und reflexive denkbar. Minimalistisch

³⁰ Diese Theorie läßt sich formal bereits daraus entwickeln, daß die restriktiven Bedingungen gelockert werden, die hinsichtlich der Interaktion der Beteiligten im Gefangenendilemma gelten, nämlich die Möglichkeit der Kommunikation zwischen den Beteiligten. Wenn man miteinander reden kann, kann man sich über gemeinsame Vorteile einigen oder zerkriegen. Hier zeigt sich dann sofort wieder der ambivalente Charakter von Kultur.

heißt in diesem Zusammenhang, daß die substantialistische Repräsentation des Gemeinsamen weitgehend beliebig geworden ist. Sie ist kontingentes Ergebnis eines politischen Sinnmanagements. Dissensmanagement, "gestion du sens"³¹, ist der Mechanismus kollektiver Identitätsbildung im Zeitalter des Postnationalismus. Das bedeutet nicht, daß es keinen Nationalismus mehr gäbe. Das bedeutet nur, daß auch der Nationalismus zu einer nützlichen, leicht verfügbaren und mobilisierbaren Idee geworden ist, die sich für die Konstruktion kollektiver Identität eignet. Die Verflüssigung von Traditionen endet nicht in der Auflösung von Traditionen, sondern in deren unbeschränkter Verfügbarkeit für politische Zwecke. Daß sie trotzdem funktionieren oder gar funktional für die Reproduktion moderner Gesellschaften sind, mag zunächst als eine paradoxe Behauptung erscheinen. In zwei Schritten soll dieses augenscheinliche Paradox aufgelöst werden: zunächst durch ein theoretisches Argument, eine Kritik der neoklassischen Bedeutungstheorie der Kultur; dann durch eine Skizze einer minimalistischen Konzeption europäischer Identität.

4.2 IST EINE DISSENSKULTUR INSTITUTIONALISIERBAR?

Die Problematik der symbolischen Abgrenzung von Kulturen voneinander (ihre Inkommensurabilität wäre nur der Extremfall dieser Problematik) bringt uns zurück zur Frage, wie diese Kulturen dennoch als Teil einer Gesellschaft gedacht werden können. Offensichtlich ist Gesellschaft mehr als nur die Addition von kulturellen Lebenswelten. Doch die These des kulturellen Konsensus als dem integrativen Mechanismus von Gesellschaft jenseits der bloßen Addition der Einheiten stimmt nicht.³² Was fehlt, ist die Identifizierung des Mechanismus, der das Inkommensurable und Ausdifferenzierte wieder zusammenhält, ohne einen kulturellen Konsensus unterstellen zu müssen. Offensichtlich ist es nicht Kultur im Sinne von kollektiv geteilten Werten und Normen noch von kollektiv verbindlichen Deutungen der Welt noch von Konsensus über Prinzipien menschlichen Zusammenlebens. Kultur ist weniger und zugleich mehr. Kultur ist ein Medium für Kommunikation. Kultur ist die Bedingung der Möglichkeit für Kommunikation. Sie erlaubt es, mit dem Anderen dadurch eine soziale Beziehung herzustellen, daß die eigene Besonderheit kommuniziert und auf den anderen bezogen wird.

³¹ Siehe zu diesem aus der französischen Diskussion übernommenen Begriff Dobry (1986, 1990) und jüngst empirisch angereichert Le Saout (1995).

³² Das hat schon die Subkulturtheorie gezeigt, ohne jedoch die Implikationen für die soziologische Theoriebildung zu diskutieren.

Diese Argumentation kann an der Kritik an den neoklassischen Bedeutungstheorien der Kultur (also den phänomenologischen, hermeneutischen und ethnomethodologischen Varianten soziologischer Theorie), die Wuthnow (1987) formuliert hat, ansetzen. Wuthnow argumentiert gegen die neoklassische Wende der Soziologie mit der These, daß Kultur nur im Kontext von Kommunikationsprozessen angemessen verstanden werden kann. Kultur ist immer etwas, das in Szene gesetzt wird; es gibt keine kulturellen Repräsentationen der Gesellschaft, die nicht zugleich die Funktion haben, in bestimmter Weise zu repräsentieren. Es gibt Rituale, in denen Kultur als Repräsentation inszeniert wird. Wuthnow spricht denn auch von einem «dramaturgischen» Begriff von Kultur. Kultur ist immer ein Stück Theater. Swidler (1986) hat ähnlich gegen Parsons argumentiert und als Beispiel die klassische Protestantismusthese von Weber herangezogen. Warum - so fragt Swidler - sollen Handlungsnormen und -ziele, die von Ideen (etwa der Prädestination) erzeugt wurden, weiterwirken, wenn diese Ideen, wie die Prädestinationslehre, nicht mehr gelten? Wenn calvinistische Ideen das protestantische Ethos formen, warum soll dann das Ethos die es erzeugenden Ideen überleben? Das kann nicht an den Ideen der Calvinisten liegen. Was andauert, sind offensichtlich nicht die Ideen, sondern die Art und Weise, wie Handeln organisiert ist. Kultur ist damit nicht eine Entität, die Handeln orientiert, sondern ein Instrument (a tool-kit), das benutzt wird, um Handlungsstrategien zu konstruieren.

Ähnlich argumentiert auch Bourdieu (1980). Er versteht Kultur als soziale Gebrauchsweisen von symbolischen Elementen wie Geschmackssymbolen, Statussymbolen oder Wertsymbolen und führt in diesem Zusammenhang einen wichtigen Begriff ein: nämlich den Begriff der «Strategie». Kultur ist das Medium gruppenspezifischer Strategien des Umgangs miteinander.³³ Eine andere Weiterführung der "neoklassischen" Theorie der

³³ Bourdieu versucht zu zeigen, wie unterschiedliche Klassen unterschiedliche Strategien benutzen und nennt diese klassenspezifischen Strategien "Habitus". Diese Habitus nehmen an Zahl zu, je mehr sich Bourdieu gezwungen sieht, Klassen nach Klassenfraktionen (fraktionsspezifische Strategien) zu differenzieren (das berühmteste Beispiel: das Kleinbürgertum und der ihm charakteristische zwanghafte Geschmack, der nichts als die Imitation eines vermeintlich herrschenden bürgerlichen Geschmacks ist und deren fraktionsspezifische Varianten). Das Problem, in das Bourdieu gerät, ist die theoretische Haltlosigkeit seines Strategiebegriffs. Er ist weniger Utilitarist (das gängige Mißverständnis), sondern Empirist. Es gibt so viele Habitus, wie es verschiedene Gruppen gibt. Theoretisch führt das in die Nähe eines Reduktionismus auf eine Homogenitätssoziologie. Dies deshalb, weil Bourdieu an der Idee festhält, soziokulturell homogene Klassen identifizieren zu können

Kultur findet sich in der "cultural theory" (Thompson et al. 1990). Diese Theorie geht davon aus, daß Kultur mit unterschiedlichen Lebensformen variiert, daß Kultur also nicht Homogenität, sondern Heterogenität verkörpert. Sie sucht zu heterogenisieren, was der etablierte soziologische Blick homogenisiert.³⁴ Das führt zu einer Theorie der Kultur als einem Mechanismus kommunikativer Grenzziehung (oder Differenzproduktion) und führt weg von der klassischen Annahme einer Theorie der Kultur als einem Mechanismus sozialer Integration.

Diese soziologischen Deutungen von Kultur als einem Medium kollektiven Handelns eröffnen eine theoretische Perspektive, in der Dissens zu einem konstitutiven Element von Vergesellschaftung wird. Damit ist ein erster wichtiger Punkt einer systematischen Kritik einer bloß interpretativen Kultursoziologie benannt und ein Schritt in Richtung auf eine "postklassische" Theoriebildung getan. Die Antwort auf die Frage, warum soziale Akteure zusammenhandeln können, ist damit weit entfernt von der klassischen und idealisierenden Annahme, daß geteilte Werte und Normen die Grundlage sozialer Ordnung sind.

Die Kritik der Annahme, daß Normen und Werte soziale Integration ermöglichen, impliziert nicht die Annahme, daß Normen und Werte überflüssig sind, daß sie nichts als sekundäre Rationalisierungen und Derivate seien. Normen und Werte determinieren nicht Handeln; sie definieren einen Bereich an möglichen Handlungen und schränken damit den Bereich möglichen Handelns ein. Man muß gute Gründe für das eigene Handeln mobilisieren können, wenn man will, daß die unterstellten Handlungsmotive akzeptiert werden. Diese guten Gründe (bzw. ihre Erkennbarkeit als gute Gründe) sind kulturell eingeübt und Teil eines tradierten kollektiven Wissens. In dem Maße, wie Handlungsmotive begründet werden müssen, wird dieses Wissen mobilisiert

(mit dem Ergebnis, daß diese Klassen immer spezifischer bestimmt werden müssen - eine Folgerung, die Bourdieu mit der Bemerkung abtut, daß er keine Theorie besitze, sondern nur empirische Einsichten). Das ist eine schöne, aber mich nicht zufriedenstellende Antwort.

³⁴ Die Hauptregel der kulturellen Methode, so die cultural theory, lautet: Kulturen sind Lebensformen. Eine Lebensform ist eine bestimmte Verknüpfung sozialer Strukturen (group/grid) mit einem kulturellen Bias. Diese Theorie verknüpft also soziale Interaktion (Kommunikationssysteme) und symbolische Elemente (Typen von kulturellem Bias) in einer Weise, die weder Kultur unabhängig von sozialen Interaktionen noch soziale Interaktionen unabhängig von kulturellen Symbolen begreift.

und entsprechend den Erfordernissen der historischen Situation rekonstruiert. In der Moderne hat das Tempo dieser Rekonstruktion exponential zugenommen, mit dem Effekt, daß die Vorstellung eines kollektiv geteilten und anerkannten Wissens auf immer kürzere Zeitmomente reduziert wird und der Idee eines kollektiven geteilten Wissens die Basis entzogen wird. Was dauerhaft ist, ist nur mehr der Wandel. Das Identische im Wandel ist der Prozeß der Kommunikation.

Soziale Ordnung in der Moderne ist an die evolutionär beschleunigte kommunikative Reproduktion von Kultur gebunden. Die "postklassische" Theorie hat daraus die Konsequenz gezogen, daß Kultur Medium von Kommunikation ist, daß Kultur Kommunikation provoziert. Die Gemeinsamkeit einer Kultur ist mit dem Bezug auf einen gemeinsamen Kommunikationszusammenhang gegeben. Wo sich dieser Kommunikationszusammenhang über etablierte Kulturen hinaus erweitert, entsteht interkulturelle Kommunikation, die sich ihre gemeinsame Kultur wieder herstellt. Insofern wird interkulturelle Kommunikation selbst wieder ein Element der Entstehung einer neuen kollektiv geltenden Kultur. Der Fall Europa ist dafür exemplarisch: in der Erzeugung interkultureller Kommunikation zwischen den nationalen Kulturen entsteht ein Kommunikationszusammenhang, der sich eine neue Kultur aus den Beständen alter Kulturen zusammenbaut und kommuniziert. Doch das Gemeinsame, was eine kollektive Identität begründen könnte, bleibt weitgehend beliebig. Dies ist der Grund für das im folgenden zu entwickelnde Plädoyer für eine minimalistische Konzeption europäischer Identität.

4.3 EINE MINIMALISTISCHE KONZEPTION EUROPÄISCHER IDENTITÄT

Welches sind die Optionen für die Konstruktion einer europäischen Identität? Welche Form kollektiver Identität ist für Europa angemessen? Wir stehen zunächst einmal vor einer minimalistischen und maximalistischen Option. Die maximalistische Option wäre der Versuch, europäische Identität analog zu nationaler Identität zu denken. Daß dies eine instabile Option unter der Bedingung der reflexiven Moderne ist, ist eine Implikation der vorangegangenen Diskussion. Sie ist dennoch ein möglicher, wenn auch vermutlich mit hohen Kosten verbundener Weg. Europäische Identität würde in dieser maximalistischen Konzeption wiederum nur aus ihrer Differenz zu anderen Kulturen bestimmt werden können. In der Differenz zum politischen Islam zeichnet sich heute in Europa ein möglicher symbolischer Konsens ab. Unabhängig von den Kosten dieser Abgrenzungsstrategie ist diese Lösung auch strukturell

instabil. Denn diese Form der Abgrenzung provoziert notwendig in der reflexiven Moderne einen neuen Dissens³⁵, der den temporären Konsens über eine gemeinsame Kultur in Europa bereits wieder unterläuft und einen erneuten Versuch der Transformation von Dissens in Konsens in Gang setzt. Es bleibt somit die Frage, wie man eine minimalistische Option europäischer Identitätskonstruktion denken kann.

Eine minimalistische Konzeption impliziert zunächst, daß die normative Funktion der Grenzziehung nach außen auf die bloße rechtliche Inklusion/Exklusion beschränkt würde. Das erzeugt einerseits Flexibilität in der Grenzziehung, unterzieht andererseits diese Grenzziehung den Legitimationserfordernissen eines nach universalistischen Prinzipien zu organisierenden Rechtsstaats.³⁶ Europa wäre dann zuallererst eine Rechtsgemeinschaft, in der die Grenzen eines Kommunikationszusammenhangs definiert werden. Sozialcharta, Schengener Abkommen, Agrarpolitik sind jenseits ihrer offensichtlichen Interessenbasis zugleich Versuche der Herstellung eines Handlungszusammenhangs, in dem vom freien Güterverkehr über den freien Personenverkehr bis hin zum freien Gedankenverkehr institutionelle Garantien für freie Kommunikation gegeben werden.

Die weitergehende Frage, dieser Rechtsgemeinschaft einen Sinn zu geben, sie mit affektiven Besetzungen zu versehen, erfordert allerdings historisch neuartige Antworten. Dies wird bereits dadurch deutlich, daß sich die sozialen Träger der Sinnbildung historisch gewandelt haben. Kollektiver identitätsverbürgender Sinn wird zunehmend weniger über Intellektuelle erzeugt. Das historische Modell der durch Intellektuelle forcierten Nationenbildung (Giesen 1993) greift empirisch nicht mehr. Der Sinn, der der entstehenden Rechtsgemeinschaft zugeschrieben wird, wird über Professionelle vermittelt. Die Professionalisierung von Sinnarbeit verändert die Produktionsbedingungen und Reproduktionsbedingungen von Sinn. Der entstehenden europäischen Rechtsgemeinschaft einen Sinn zuzuschreiben, wird professionellem Sinnmanagement überlassen. Das Modell dieser Konstruktion symbolischer Repräsentationen folgt weniger der Idee intellektueller Überzeugungsarbeit als der in der Werbung entwickelten Über-

³⁵ Hierzu hervorragend Salvatore (1993), der das Diskursfeld des politischen Islam im europäisch/amerikanischem und im islamischen Kontext rekonstruiert und dabei die widersprüchliche Einheit dieses Diskursfeldes aufzeigt.

³⁶ Dies ist das zentrale Argument von Habermas (1992).

redungskunst. Worum es dabei geht, ist negative Images zu neutralisieren und mögliche positive Images auszutesten. Wenn die Images funktionieren, dann erzeugen sie die notwendige affektive Bindungswirkung. Da affektive Bindungswirkungen unter solchen Bedingungen kontingent werden (was die potentiellen Kosten von affektiv besetzter Exklusion ebenfalls minimieren hilft!), muß permanent die Bindungswirkung neu eingestellt werden. Das historisch neuartige ist das Phänomen permanenter Identitätsarbeit und Identitätskommunikation.

Europa könnte ein erster Fall einer postmodernen Identitätskonstruktion werden, in der sich moderne Reflexivität, Kontingenz von symbolischen Repräsentationen und harte normative Realität von rechtlich geregelter Exklusion verbinden und eine "Gemeinschaft" konstituieren, die das tut, was Renan noch kontrafaktisch fordern konnte: daß eine gemeinsame Kultur, kollektive Identität im "plébiscite de tous les jours" hergestellt wird. Identität wird dann nicht mehr der Politik enthoben, als das "Höhere" über der Politik oder als das der Politik "Zugrundeliegende" behandelt. Identität wird zu Politik. Wenn dann Politik, und das macht die spezifische Modernität und historische Besonderheit von Europa aus, zur Politik von Netzwerken professioneller kollektiver Akteure wird, dann wird auch das Machen von Identität zum tagtäglichen Managen. Die Suche nach europäischer Identität entzaubert somit im Versuch ihrer Realisierung die Idee kollektiver Identität selbst. Im Zuge der politischen Selbstentzauberung bleibt dem Reden über kollektive Identität nur mehr eine minimalistische Konzeption kollektiver Identität. Damit muß Europa auskommen, und darin besteht gerade auch das historische Experiment der politischen Konstruktion einer europäischen Gesellschaft.

Literaturverzeichnis

- Alexander, J. C. (1989). Structure and Meaning. Rethinking Classical Sociology. New York, NY: Columbia University Press.
- Alexander, J. C. (1990). Analytic debates: Understanding the relative autonomy of culture. In J. C. Alexander & S. Seidman (Hrsg.), Culture and Society. Contemporary Debates (S. 1-27). Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, B. (1983). Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. London: Verso.
- Bauman, Z. (1990). Modernity and ambivalence. Theory, Culture and Society, 7, 239-260.
- Bauman, Z. (1992). Modernity and Ambivalence. Cambridge: Polity Press.
- Becker, G. S. (1976). The Economic Approach to Human Behavior. Chicago: University of Chicago Press.
- Becker, H. S. (1986). Culture: A Sociological View. In H. S. Becker (Hrsg.), Doing Things Together (S. 11-24). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Bourdieu, P. (1980). Le sens pratique. Paris: Minuit.
- Calhoun, C. (Ed.). (1992). Habermas and the Public Sphere. Cambridge, MA: MIT Press.
- Coleman, J. S. (1990). Foundations of Social Theory. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Detienne, M. (1979). Pratique culinaires et esprit de sacrifice. In M. Detienne & J.P. Vernant (Hrsg.), La cuisine du sacrifice en pays grec (S. 7-35). Paris: Gallimard.
- Deutsch, K. W. (1966). Nationalism and Social Communication. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dobry, M. (1986). Sociologie des crises politiques. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Dobry, M. (1990). Calcul, concurrence et gestion du sens. In P. Fauvre (Hrsg.), La manifestation (S. 357-387). Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Eder, K. (1976). Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eder, K. (1988). Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eder, K. (1992). Il paradosso della cultura. Oltre una teoria consensualista della cultura. Fenomenologia e Società, 15/2 (Errata corrige Bibliografia 15/3), 17-39.
- Elster, J. (1989). The Cement of Society. A Study of Social Order. New York:

Cambridge University Press.

Giesen, B. (1993). Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1962). Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied: Luchterhand.

Habermas, J. (1976). Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1981). Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1992). Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1992). Further reflections on the public sphere. In C. Calhoun (Hrsg.), Habermas and the Public Sphere (S. 421-461). Cambridge, MA: MIT Press.

Hechter, M. (1990). The emergence of cooperative social institutions. In M. Hechter & K.D. Opp & R. Wippler (Hrsg.), Social Institutions. Their Emergence, Maintenance and Effects (S. 13-34). New York, NY: Aldine de Gruyter.

Lahusen, C. (1994). The Praxis of Political Mobilization. A Sociological Inquiry into Public Campaigns of Social Movement Organizations.

Unpublished doctoral dissertation, European University Institute, Florence.

Le Saout, D. (1995). Mobilisations protestataires et gestion du sens. Les mobilisations contre les Cruise missiles et Pershing II. Le cas de la République fédérale d'Allemagne, de la Grande-Bretagne, de l'Italie et de la France (1981-1984). Unpublished doctoral dissertation, European University Institute, Florence.

Leach, E. (1976). Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected. Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, M. (1986). Kollektive Lernprozesse. Studien zur Grundlegung einer soziologischen Lerntheorie. Frankfurt: Suhrkamp.

Miller, M. (1992). Rationaler Dissens. Zur gesellschaftlichen Funktion sozialer Konflikte. In H.J. Giegel (Hrsg.), Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften (S. 31-58). Frankfurt: Suhrkamp.

Rawls, J. (1991). Political Liberalism. New York, NY: Columbia University Press.

Salvatore, A. (1993). The Making (and Unmaking) of Political Islam. Florence: European University Institute, unpublished doctoral dissertation.

Schelsky, H. (1965). Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Köln/Düsseldorf: Eugen Diederichs.

Smith, A. D. (1981). The Ethnic Revival. Cambridge: Cambridge University Press.

- Smith, A. D. (1986). The Ethnic Origins of Nations. Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, A. D. (1991). National Identity. Harmondsworth: Penguin.
- Swidler, A. (1986). Culture in action: symbols and strategies. American Sociological Review, 51, 273-286.
- Taylor, C. (1989). Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson, M., Ellis, R., & Wildavsky, A. (1990). Cultural Theory, or, Why All That is Permanent is Bias. Boulder, CO: Westview Press.
- Touraine, A. (1978). La voix et le regard. Paris: Seuil.
- Touraine, A. (1984). Le retour de l'acteur. Paris: Fayard.
- Touraine, A. (1992). Critique de la modernité. Paris: Fayard.
- Vernant, J.-P. (1962). Les origines de la pensée grecque. Paris: Presses Universitaires de France.
- Vernant, J.-P. (1971). Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique (Vol 1-2). Paris: Maspero.
- Weidenfeld, W. (Ed.). (1985). Die Identität Europas. Fragen, Positionen, Perspektiven. München: Hanser.
- Wuthnow, R. (1987). Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis. Berkeley, CA: University of California Press.

Zusammenfassung

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die allgemeine theoretische Frage, wieviel Konsens vorausgesetzt werden muß, um soziale Integration zu gewährleisten. Das implizite Problem dieser Fragestellung ist, daß jeder Konsens, der zur Beantwortung dieser Frage ausgezeichnet wird, seinerseits wieder Gegenstand von Dissens werden kann. Dissens ist unvermeidbar - und damit stellt sich die Frage, ob nicht eher Dissens als Konsens konstitutiv für soziale Integration ist.

Am Beispiel des Diskurses um eine europäische Kultur als dem sozialintegrativen Element europäischer Einigungsbestrebungen wird gezeigt, daß eine Einheit dieser Kultur nicht angenommen werden kann, daß sie vielmehr Ausdruck einer widersprüchlichen Verbindung inkompatibler kultureller Traditionen darstellt. Die These eines doppelten Code der europäischen Kultur legt die Frage nahe, ob kulturelle Integration weniger durch den Rekurs auf ein kulturell Gemeinsames denn durch die Kommunikation von kulturell oft Widersprüchlichem hergestellt wird.

Diese These wird zunächst in einer empirischen Perspektive negativ beantwortet. Kommunikation führt, im Gegensatz zu strategischem Handeln, zu symbolischer Abgrenzung und zu Streit, der kommunikativ nicht mehr überbrückt werden kann. Das Beispiel nationalistischer und ethnischer Gegenbewegung gegen die Mobilisierung eines kulturellen Konsensus in Europa sind nur ein Beispiel dafür.

Doch auch das bloße strategisch motivierte Zusammenhandeln (Europa als Interessengemeinschaft) läßt sich nicht durchhalten, da es sich immer mit symbolischen Formen verbindet. Damit bleibt nur die Möglichkeit, die theoretische Fragestellung weiter zu radikalisieren und die paradoxe Frage zu explorieren, ob Integration durch Dissens möglich ist, ob Dissens institutionalisierbar ist.